

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

شَرْحُ كِتَابِ

الْمُخْتَصَرِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَأْلِيفُ الْعَلامَةِ:

ابْنِ اللَّحَّامِ الْحَنْبَلِيِّ رحمه الله

شَرْحُ فَضِيلة الشَّيخِ الدُّكْتُورِ:

عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوَيعِرِ

حفظه اللهُ

الشيخ لم يراجع التفريغ

الدرس الثاني والعشرون

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله. اللهم اغفر لنا ولوالدينا ولشيخنا وللمسلمين.

قال المؤلف -رَحِمَه الله تَعَالَى-:

"مسألة: للعموم صيغةٌ عند الأئمة الأربعة خلافًا للأشعرية".

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

ثم أما بعد:-

شرع المصنف -رحمه الله تعالى- في هذه المسألة بالحديث عن صيغة العموم.

وذلك أن اللفظة تدل على العموم بأحد أربعة طرق:

- إما أن تدل عليه بطريق اللغة، وهذا هو المبحث الذي يتناوله المصنف عندما يتحدث عن **هل للعموم صيغة أم لا؟**
- والطريق الثاني: أن تدل على العموم بطريق الشرع.
- والثالث: أن يكون عن طريق الاستنباط، مثل التعليق على العلة ونحو ذلك.
- والرابع: أن يكون عن طريق العرف إذا جرى عرفٌ بعموم بعض الكلام الذي يتكلم به بعض الناس.

إذن حديث المصنف -رحمه الله تعالى- في هذه المسألة إنما هو عن طريق اللغة التي يستدل بها على عموم اللفظ.

يقول الشيخ: أولاً: (**وللعموم صيغة عند الأئمة الأربعة**) يعني أبا حنيفة، ومالكًا، والشافعي، وأحمد -رحمة الله على الجميع-.

وقوله: (**عند الأئمة الأربعة**)؛ أي عند أتباعهم، فإن أتباع الأئمة الأربعة كلهم في ظاهر مذهبهم يقولون بذلك، وإن خالف بعض المنتسبين كما سيأتي بعد قليل.

وقد تقدم معناه في التعبير عن **هل للأمر صيغة، هل هذا التعبير دقيق أم لا؟** والخلاف لابن عقيل في هذه المسألة.

يقول الشيخ: (**خلافًا للأشعرية**) وذلك أن الأشاعرة يرون أن الله -عز وجل- ليس متكلمًا حقيقةً، وإنما القرآن الموجود هذا إنما هو عبارةٌ عن كلام الله -عز وجل-، فلا يرون أن هذا القرآن هو كلام الله حقيقة.

وبناءً على ذلك: فيقولون: إنه ليست له صيغة؛ لأن عندهم الكلام كله بمعنًى واحد، فليس للأمر صيغة، ولا للعموم صيغة، والأمر مثل الخبر، وإنما العبرة بالمعاني النفسية.

وهذا القول الذي قال به الأشاعرة الفقهاء يقولون بضده، وإن انتسبوا لمذهب الأشعري، وهذا يدلنا على أن لوازم مذهب الأشعري في هذه المسألة وغيرها قد تكون غير مقبولة في الفقه؛ ولذا فإن كثيرًا من المنظِّرين لمذهب الأشاعرة كالجويني عمل بخلاف ذلك، ورجح وجزم بأن للعموم صيغة.

وقول المصنف: (**خلافًا للأشعرية**) ليس هم وحدهم من قال بذلك، بل قد وافقهم جماعة، فقد نقل ابن مفلح أن المرجئة يقولون بذلك، وكذلك أيضًا نقل الشيخ أبو محمد التميمي في رسالته في [الأصول] عن بعض أصحاب الإمام أحمد أنهم يقولون بذلك أيضًا، ولا أدري مَنْ يقصد بهم، ونحن نعلم أن التميميين كانوا أصحابًا لأبي بكرٍ الباقِلاني، فلا أدري من يقصد، ربما من جالس أبا بكر وتأثر بكلامه، أو أيده على قوله، فنسب هذا القول لبعض أصحاب الإمام أحمد.

"فهي حقيقة في العموم، مجازٌ في الخصوص، وقيل: عكسه، وقيل: مشتركة، وقيل: بالوقف في الأخبار، لا الأمر والنهي"

بدأ يتكلم المصنف -رحمه الله تعالى- في الصيغ التي توضع للعموم، ما الذي تكون له؟

يقول الشيخ: (**فهي حقيقةٌ في العموم**).

صيغ العموم ثلاثة أنواع:

- إما أن تكون صيغة عمومٍ بقيت على عمومها، فهي حقيقةٌ.

- **والحالة الثانية**: أن تأتي صيغة عمومٍ ثم يدخلها التخصيص، وهذه سيذكر المصنف إن شاء الله في نهاية درسنا اليوم أنها حقيقةٌ كذلك.
- **النوع الثالث**: صيغة العموم التي أُرِيدَ بها الخصوص، وهذه هي التي يقصدها المصنف في قوله: **(مجازٌ في الخصوص)**.

إذن فقول المصنف: **(فهي حقيقةٌ)**؛ أي الصيغةُ التي جيء بها للعموم حقيقةٌ في العموم؛ أي إذا استُعْمِلَت في عموم الألفاظ **(مجازٌ في الخصوص)**؛ أي مجازٌ إذا كانت الصيغة أُرِيدَ بها الخصوص، وأما الصيغة إذا دخلها فإنها تقع حقيقة.

وهناك فرق، وسيأتينا إن شاء الله في الدرس القادم أو الذي بعده-: **ما الفرق بين العام الذي أُرِيد به الخصوص، والعام المخصوص؟**

وقد نقل بد الدين الزركشي في [البحر المحيط] أربعة أوجه في التفريق بينهم، نقل وجهين عن الماوردي، ونقل وجهين عن بعض متأخري الحنابلة.

من هذه الفروقات، وهو الذي سأذكره، والباقي سيأتينا إن شاء الله مفصلًا:

- أن العام الذي أُريدَ به الخصوص: تكون إرادة المتكلم للخصوص سابقةً على التلفظ به.

- وأما العام الذي دخله الخصوص أو المخصوص -بنفس المعنى-: فهو الذي يكون إرادة الخصوص متراخيةً عن التلفظ.

طبعًا نتكلم على سبيل الجملة.

إذن لكي يرتفع الإشكال يجب أن نعلم أن قول المصنف: **(مجازٌ في الخصوص)** مراده ما أُريدَ به الخصوص، لا ما دخله التخصيص.

قال: **(وقيل عكسه)**، معنى قوله: **(عكسه)**؛ أي أنه يكون حقيقةً في الخصوص، مجازٌ في العموم.

وسبب هذا القول: أن العموم محتملٌ للتخصيص؛ فلذلك يكون مجازًا، وأما الخصوص فهو الذي أُريدَ به اللفظ. وهذا اختيار الآمدي.

ثم قال الشيخ: (**وقيل: مشتركةٌ**)؛ أي أنها مشتركةٌ بين الحقيقة والمجاز، **وبناءً عليه**: فإن اللفظ يكون مُشتركٌ بين العموم والخصوص. وهو قول الأشاعرة.

"وقيل: بالوقف في الأخبار، لا الأمر والنهي"

هذا قولٌ آخر للأشاعرة، وقد نسبه لهم أبو الخطاب، فقال: (**بالوقف**)؛ أي بالتوقف، (**في الأخبار**)؛ أي في الصيغ التي فيها عمومٌ في الأخبار، (**لا في الأمر والنهي**) فإننا نعمل بالعموم، فيكون حقيقةً فيه؛ لأن الأمر والنهي يترتب عليه التكاليف، وأما الأخبار فإنه لا يترتب عليها التكاليف.

ومما يتعلق بالأخبار:

- أخبار ما يكون يوم القيامة.
- والأخبار التي عما مضى من الزمان الأول.

فمن الأخبار التي تكون في يوم القيامة: ما يحكم به الله –عز وجل– من دخول الكافرين النار، ودخول المؤمنين الجنة، وهذه من صيغ العموم، وهؤلاء من الأشاعرة يقولون: توقفوا في الأخبار، فقد يكون ليس حقيقةً.

"والوقف إما على معنى لا ندري، وإما نعلم أنه وضع ولا ندري أحقيقةٌ أم مجازٌ".

بدأ يتكلم المصنف بعد ذلك عن قولي الأشاعرة المتقدم:

- **الأول**: حينما قالوا: إنه مشتركٌ بين العموم والخصوص، فيكون حيث كان مشتركًا، فإنه يستلزم التوقف.
- أو يقال بالتوقف في الأخبار دون الأوامر والنواهي.

بدأ يشرح ما معنى التوقف على القولين السابقين معًا؟

فبدأ أولًا: بالتوجيه الأول لبعض الأشاعرة، فقال: (**إن الوقف معناه عندهم لا ندري**) ومعنى (**لا ندري**)؛ أي لا ندري هل المراد به العموم، أم يراد به الخصوص، فحينئذٍ لا ندري ما المراد به بالكلية.

والرأي الثاني: هو الذي عبر عنه المصنف بقوله: (**وإما نعلم أنه وُضِع**)؛ أي أن بعضًا من الأشاعرة توقفوا، فقالوا: نعلم أنه قد وُضِعَ اللفظ إما للعموم، أو للخصوص، ولكننا لا ندري؛ بمعنى نجهل هل هو حقيقةٌ في العموم، أم مجازٌ فيه؟ وهل هو حقيقةٌ في الخصوص، أم مجازٌ فيه كذلك؟ وهذا معنى قوله: (**وإما نعلم أنه وُضِع، ولا ندري أحقيقةٌ أم مجاز**).

وكلا القولين مفرَّعٌ على قول الأشاعرة بالتوقف والاشتراك، إما في عموم النصوص والألفاظ، أو في الأخبار دون الأوامر والنواهي.

"ومدلوله كليةٌ؛ أي محكومٌ فيه على كل فردٍ مطابقةً إثباتًا وسلبًا"

بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- بعدما أنهى الحديث عن تعريف العام، وما يتعلق بالتعريف، وما يتعلق بالإثبات لورود الصيغة وعدمها، بدأ يتكلم عن دلالة العام على أجزائه وجزئياته.

فقال الشيخ: (**ومدلوله كليةٌ**) **أتي المصنف بثلاثة مصطلحات:**

- أتى بالكلية.
- ثم جاء بالكلِّي.
- وبالكُل.

وهذه المصطلحات الثلاث هي مصطلحاتٌ كلاميةٌ ترد كثيرًا في علم المنطق؛ ولذلك قد يكون أغلب الانشغال في حديثنا بعد قليل في بيان معنى هذه المصطلحات الثلاث، وإن كان المصنف قد عرف أولها وهو (**الكلية**).

ومِن أكثر من فصَّل في مدلول العام على أجزائه وجزئياته القرافي في كتابه الكبير [العقد المنظوم] الذي تحدث فيه عن الخصوص والعموم، فقد أفرد هذه الجزئية التي ذكرها المصنف على سبيل الإجمال بمبحثٍ طويلٍ جدًّا.

يقول الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**ومدلوله كليةٌ**)؛ أي ومدلول العموم كليةٌ، ثم شرح ما معنى الكلية؟ فقال: (**أي محكومٌ فيه على كل فردٍ**)، فالكلية عند أهل الفن المراد به: أن يُحكَم باللفظ، فيكون معناه موجودًا في كل فردٍ من أفراد ذلك اللفظ، وهذا معنى الكلية.

وبناءً عليه: **فالكلية**: هي عبارةٌ عن الحكم على كل فردٍ على سبيل الانفراد من أفراد المادة التي تُلُفِّظ بها، بحيث أنه لا يبقى فردٌ وإلا ويصدق عليه هذا المعنى. وهذا معنى قولهم: إنه كلية.

و(الكلية) يقابلها الجزئية، كما أن (الكلي) يقابله الجزئي، و(الكل) يقابله الجزء.

وقوله: (**مطابقة**) المطابقة هذه يجب أن تنتبه لها أنها في الحقيقة صفة للدلالة، وليست صفةً للحكم، إذ الجملة تنتهي عند قوله: (**محكومٌ فيه على كل فرد**)، فقوله: (**محكومٌ فيه على كل فرد**) هذا معنى الكلية. انتهى.

وقوله: (**مطابقة**) صفة لمدلوله؛ ولذلك لا بد من رفعها، وتكون مطابقةٌ، مدلوله كليةٌ مطابقةٌ، ومعنى كونه مطابقه: أي ما الذي يوجد فيه يكون مطابقًا للآخر.

وقوله: (**إثباتًا وسلبًا**)؛ أي سواءً كانت الجملة مثبتةً للمعنى، أو سالبةً له:

فالمثبتة للمعنى كثير مثل: العموم منها قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[آل عمران:١٣٤]، فإنه يثبت فيه معنًى على كل فردٍ على سبيل الانفراد، فكل من أحسن فإن الله يحب فعله ذاك، فالله -عَزَّ وَجَل- يحب فعل الإحسان. وهذا هو الإثبات.

وأما السلب: فمثل قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[المائدة:٦٤]، فإن الله -عَزَّ وَجَل- سلب المحبة عن فعل المفسدين، والله -عَزَّ وَجَل- لا يحب هذا الفعل.

"لا كليٌّ ولا كلٌّ"

ثم قال الشيخ -رَحِمَهُ الله تَعَالَى-: (**لا كليٌّ ولا كلٌّ**)، الكليُّ يخالف الكلية؛ **لأن الكلية** كما سبق هو عبارةٌ عن إثبات المعنى في كل فردٍ فردٍ من الأجزاء.

وأما الكليُّ: فهو المعنى الذي يشترك في مفهومه اثنان فأكثر، فيكون لفظٌ يندرج في معناه، وفي مفهومه شخصان فأكثر إلى ما لا يتناهى.

ومثلوا لذلك: بقولهم: (الإنسان) فإن الإنسان يصدق؛ أي هذه اللفظ تصدق على كثيرٍ من الأشخاص سواءً كان زيدًا أو عمرًا، ذكرًا أو أنثى، صغيرًا أو كبيرًا، وعُد من شئت من تحتهم، **ومثله**: الحيوان فإن دلالة الحيوان على الإنسان، وعلى الفرس وغيرها هي من دلالة الكل، لا من دلالة الكلية.

ويقابل طبعًا الكلي هو الجزئي، وهو الفرد المعين مثل: زيد وعمرو، فهو جزئيٌّ، وأما الكلي: فهو الإنسان أو الحيوان.

قول المصنف: (**ولا كلٌّ**) الكلُّ قالوا: {هو الحكم الذي يثبت على المجموع دون انفراد كل واحد}، ويمثلون للكل دائمًا بأسماء الأعداد، فعندما يقولون: (يحمل عشرةٌ الطاولة)؛ فمعناه أن مجموع العشرة هم الذين يقومون بهذا الفعل، لا أن كل واحد منهم على انفراد؛ ولذلك سمي كل، فلا بد من اجتماع الكل لتحقيق هذا المعنى الذي صِيغَ لأجله، ويقابل الكل الجزء أيضًا، والجزء هو أفراد ذلك الكل، فأحد العشرة يسمى جزءًا، وأما الكل فمجموع العشرة، وآحادهم لا يثبت فيه المعنى لا من باب الاشتراك، ولا من باب الدلالة عليه بالمعنى الكلية.

وعلى العموم: فإن هذا الكلام الذي أورده المصنف مشهور في كتب الأصول، وقلت لكم: أن القرافي –عليه رحمة الله– أطال عليه إطالة كبيرة جدًّا في عشرات الصفحات أورد هذا المبحث، وجعل له كلامًا طويلًا.

وثمرته: إنما هي في تصور مدلول اللفظ العام على أجزائه.

"**ودلالتُه على أصل المعنى قطيعةٌ، وقاله الشافعي**".

بدأ المصنف بعد ذلك في الحديث عن دلالة العام المجرد عن القرائن، فتكلم قبله على المدلول وأنه كلية، بدأ يتكلم على دلالة العام: **إذا كان العام مجردًا عن القرائن، فهل يدل على العموم على سبيل القطع، أو على سبيل الظن؟** وهذه مسألة مختلفة عن المسألة السابقة.

طبعًا نتكلم حيث لم يدخله التخصيص، وأما إن دخله التخصيص، فسيأتينا إن شاء الله في الخلاف بين أهل العلم: هل يدل على القطع، أم على العموم؟ بعد ذلك.

دلالة العام الذي لم يدخله التخصيص له دلالتان أوردهما المصنف:

- الأول: (**دلالته على أصل المعنى**).
- والثانية: (**دلالته على كل فردٍ من أفراده**).

وقد أورد المصنف الدلالتين معًا.

نبدأ بالأولى: الدلالة الأولى: هي دلالة اللفظ العام الذي لم يدخله التخصيص، وبقي مجردًا طبعًا عن القرائن على أصل المعنى.

ما معنى كونه على أصل المعنى؟

أي المعنى الذي تشترك فيه كل الأفراد المندرجة تحت العام، فيكون المعنى المشترك بينها، وهو المعنى المتواطئ بين الأجزاء، فحينئذٍ **ما هي دلالته عليه؟**

قال: (**دلالته على أصل المعنى قطعية**).

عندما نقول: (كل الحضور طلبة علمٍ) فهذه من صيغ العموم، فقد أثبتنا لكل حاضرٍ أن يكون طالب علمٍ، وطلب العلم هذا له معنًى مشترك، وهذا المعنى المشترك من باب الأدب هو ما ذكره، من باب الأدب؛ يعني ما ينقله أهل الأدب، ما ينقله أهل الأدب هو ما قاله المأمون لما قال لرجلٍ: {أنت طالب علم؟ قال: لا، قال: إنما الناس اثنان: طالب علمٍ، أو قانعٌ بجهل}، فعندما نقول: (كل الحضور طالب علمٍ)؛ أي ليس فيهم شخصٌ قانعٌ بجهل وهو المعنى المشترك، وإنما كل منهم يريد الزيادة في العلم، والرغبة في اكتساب الجديد. هذا هو المعنى المشترك، لكن قد يكون بعضهم أعلى من بعضٍ، وأفهم من بعضٍ، وأوسع إدراكًا من بعضٍ، وأكثر محفوظٍ من بعض.

إذن هذا معنى قوله: (**دلالته على أصل المعنى**) كما تقدم؛ أي المعنى الذي اشتركت فيه الأفراد (**قطعيةٌ**).

معنى قوله: (**قطعية**) بمعنى أنه لا شك في وجودها، وهذه الدلالة القطعية حكى جماعة من أهل العلم: {أنه لا نزاع فيها}؛ أي لا نزاع في أنها دلالةٌ قطعية.

قال المصنف: (**وقاله الشافعي**) هذه الجملة وهي قوله: (**وقاله الشافعي**) أتى بها المصنف تبعًا لعبارة صاحب [جمع الجوامع] وعيبت عليه هذه الجملة وهي قوله: (**وقاله الشافعي**)؛ لأن هذه المسألة مسألة لا نزاع فيها ولا خلاف، فكيف تنسبه لأحد الأئمة وهو الشافعي، مع أن هذه المسألة متفقٌ عليها؟!

ولذا فإن الأصوب: ألا يقال: (**وقاله الشافعي**)؛ لأنها متفق عليها، ولا يكون فيها غرض وفائدة منها.

"وعلى كل فرد بخصوصه ظنيَّةٌ عند الأكثر"

هذه هي الدلالة الثانية من دلائل العام: وهي دلالة اللفظ العام على كل فردٍ من أفراده على سبيل الانفراد، وهذه الدلالة في الحقيقة هي التي لها خصوصية بالعام؛ ولذلك هي التي يقولون: إنها دلالةٌ كلية.

ودلالة اللفظ العام على كل فردٍ من أفراد على سبيل الخصوصية والانفراد فيها قولان:

- **القول الأول**: ما ذكره المصنف: أنها دلالةٌ ظنية.

- **والقول الثاني**: أنها دلالةٌ قطعية.

وهذا مفهوم من قول المصنف –رحمه الله تعالى-: (**عند الأكثر**) ثم ما حكاه بعد ذلك.

نبدأ بالقول الأول: وهو قوله: (**إنها دلالةٌ ظنية**) بمعنى أنها ليست دلالةٌ قطعية.

وقول المصنف: (**عند الأكثر**) جزم بأنه قول أكثر أهل العلم، كثير من أهل العلم منهم الطوفي، والمرداوي، وابن مفلح، ونقل المؤلف في [القواعد الأصولية]: {أنه قول أكثر أصحاب الإمام أحمد}.

وينبني على قولهم (إنها دلالة ظنية): أن بعضهم بالغ مبالغةً شديدة، فقال: {ما من عمومٍ إلا وقد دخله التخصيص}.

والحقيقة أن هذا الكلام الذي قالوه في غاية الخطأ، وقد أطال ابن القيم –رحمه الله تعالى- في [الصواعق المرسلة]، وقبله الشيخ تقي الدين في إنكار هذا القول، بل إن كثيرًا من العمومات في كتاب الله –عز وجل- خصوصًا، وفي سنة النبي –صلى الله عليه وسلم- هي باقيةٌ على عمومها، وأنها لم يدخلها التخصيص؛ ولذلك فإن هذا يعتبر من المداخل التي دخل بها كثيرٌ من أهل الأهواء في تأويل كلام الله –عز وجل-.

ثم ذكر المصنف القول الثاني.

✍**"وقال ابن عقيل والفخر إسماعيل، وحُكِي روايةً عن أحمد، ونقله الأنباري عن الشافعي قطعية"**.

قال: (**وقال ابن عقيلٍ**) يقصد به أبا الوفا صاحب [الواضح]، والحقيقة أن قول ابن عقيل ليس صريحًا في ذلك صراحةً تامة؛ ولذلك فإن المؤلف لما أراد أن ينقل قول أبي العقيل في [القواعد] قال: (**وكلام ابن عقيل في [الواضح] يدل عليه**) ثم نقل كلامًا.

وكلام ابن عقيل في الحقيقة هو أقرب إلى أنهما يتساويان، أنه ليس قطعيًّا من كل وجه، لكنه فهمه المصنف في [القواعد].

وقوله: (**الفخر إسماعيل**) مر معنا ما المراد به، وهو أحد شيوخ صاحب [المحرر].

قال: (**وحُكِي روايةً عن أحمد**) وهذه الصيغة تدل على ضعف هذه الحكاية.

قال: (**ونقله الأنباري عن الشافعي**)، والأنباري هو صاحب [شرح البرهان] المطبوع باسم [التحقيق والبيان في شرح البرهان] طُبع في أربع مجلدات.

وتعبير المصنف: (**إن الأنباري نقله عن الشافعي**) يدل على أنه انفرد بذلك، أكثر الشافعية ينقلون مذهب الشافعي أنه على الظن كالقول الأول، وإنما الأنباري نقله عن الشافعي. وأنتم تعلمون أن الأنباري مالكي المذهب، لكنه شَرَحَ [البرهان] للجويني.

قال: إن هذا القول الثاني أنها (**قطعية**)؛ أي دلالة اللفظ العام على كل فردٍ بخصوصه دلالةٌ قطعية. ونُسِب ذلك أيضًا هذا القول لكثيرٍ من الحنفية؛ ولذلك فإن الحنفية يرون: {أن تخصيص العام يحتاج إلى دليلٍ في قوته}.

هذه المسألة قبل أن ننتقل إلى المسألة التي بعدها: ما الذي ينبني عليها من ثمرة؟

بنى ابن رجب -رَحِمَه الله تَعَالَى- على هذه المسألة مسألة: الحكم بنسخ الخاص بالعام، إذا كان العام متأخرًا، فهل يصح ذلك أم لا؟

فقال: {إن الذين يقولون: أن دلالة العام قطعية، فيجعلونه ناسخًا، وإلا فلا} وليس لازمًا حقيقةً كلامه، ولكن هكذا ذكر ابن رجب -رَحِمَه الله تَعَالَى-، وذكر طبعًا أن الصحيح مذهب أحمد وغيره {أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم}.

"وعمومُ الأشخاص يستلزم عمومَ الأحوال والأزمنة والبِقاع عند الأكثر"

هذه المسألة من المسائل التي طال فيها البحث والنظر، حتى ذكر ابن دقيق العيد: {أن أهل عصره أُغْرِمُوا بالبحث فيها}، وكثيرًا ما نجد في كتب الفقه هذه القاعدة، وهو قولهم: (إن عموم الأشخاص **يستلزم أو يقتضي عموم الأحوال والأزمنة، والأمكنة أو البقاع**).

نأخذ معنى هذه القاعدة، ثم نذكر بعض المسائل المتعلقة بها.

معنى هذه القاعدة: أنه إذا جاءنا عمومٌ لأشخاص، فهل يلزم من عموم الأشخاص أن يكون الحكم ثابتًا في عموم الأحوال في كل حال، وفي كل زمانٍ، وفي كل بقعة؛ أي في كل مكانٍ أم لا؟

والكلام في هذه القاعدة إنما محله إذا لم توجد قرينةٌ تدل على العموم أو عدمه، وأما إذا وُجِدت القرينة فإنه يُعمل بها.

وأضرب مثالًا للقرينة التي تدل على العموم لنفهم بها: جاء حديثٌ عن النبي -صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم- أنه نهى عن استقبال القبلة واستدبارها في البول والغائط. فهذا الحديث عامٌّ في نهي الناس الرجال والنساء، والصغار والكبار؛ ولذلك قال: «**إِذَا أَتَيْتُم الغَائِط فَلَا تَسْتَقْبِلُوا القِبْلَة**».

فهذا العموم للأشخاص هل يلزم منه عموم الأحوال؛ أي في كل حالٍ في بنيانٍ وعدمه؟ وهل يلزم منه عموم الأزمنة في الليل والنهار؟ وهل يلزم منه عموم البقاع؛ أي سواءً كان قريبًا من مكة، أو بعيدًا عنها؟ وهكذا. هذا معنى هل العموم هل هو لازمٌ أم لا؟

بعض الناس يرى: أن أبا أيوب الأنصاري -رَضِيَ الله عَنْهُ- عندما أخذ هذا الحديث فَهِم عموم الأحوال من هذا الحديث؛ لأنه لما ذهب إلى فارس وفتحها الله -عَزَّ وَجَل- على المسلمين، وجدوا مراحيض، وهذه المراحيض بينها وبين القِبلة جدُر، ومع ذلك قال: {نَنْحَرِف عَنْهَا وَنسْتَغفر الله -عَزَّ وَجَل-}.

فبعضهم قال: إن أبا أيوب فهم من عموم الأشخاص عموم الأحوال والأمكنة.

وبعضهم قال: {بل إن فهم أبي أيوب خارجٌ عن محل النزاع} ممن ذكر ذلك الملقن في شرحه لـ[عمدة الأحكام] وهو الإعلام، فذكر أن هذه خارجٌ عن الخلاف؛ لأن لفظ الحديث الذي رواه أبو أيوب «**إِذَا أَتَيْتُم الغَائِط**».

والغائط له دلالة لغوية: وهو مكان قضاء الحاجة، فحينئذٍ لما كان مكانًا لقضاء الحاجة وعُرِّف بالألف واللام دل على عموم الأمكنة؛ أي إذا أتيتم وأنتم عموم الأشخاص لعموم الأمكنة فلا تستقبلوها، فيكون الاستدلال بعمومٍ آخر، فيكون في الحديث عمومان. وبذلك يُخرَّج الخلاف في هذه المسألة.

يقول الشيخ: (**وعموم الأشخاص يستلزم**) معنى قوله (**يستلزم**)؛ أي أنه يدل من باب دلالةً اللازم، وليس من باب دلالة المطابقة؛ لأن اللفظ إنما دل على عموم الأشخاص، ولم يدل على عموم الأحوال.

قال: (**عموم الأحوال والأزمنة والبقاع**)، (**الأزمنة والبِقاع**) يمكن أن تدخل في عموم الأحوال؛ لأنها داخلة في عموم الأحوال؛ ولذلك فإن بعضهم يقتصر على الاكتفاء بقوله: (**عموم الأحوال**)، و(**البقاع**) هي الأمكنة.

وقول المصنف: (**عند الأكثر**) ممن نص على هذه من فقهاء مذهب الإمام أحمد القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب، وشُهِر في كتب المتأخرين التعليل به، فممن علل به صاحب [المبدع] البرهان بن مفلح، والبهوتي.

والبهوتي كما تعلمون كثيرًا ما يتبع البرهان بن مفلح في [المبدع]، وقد ذكر ذلك المقدمة، وأن أغلب اعتماده في الأدلة وفي التعليلات أخذها من [المبدع]، و[المبدع] كثيرًا ما يستفيد من [الممتع] لابن المنجى، بل إن هذا القول ذكر المؤلف في [القواعد]: أنه هو المعروف عند أكثر العلماء كما عبر هنا.

القول الثاني.

"خلافًا للقرافي وأبي العباس وغيرهما".

قال المصنف: (**خلافًا للقرافي**) القرافي –رحمه الله تعالى– شُهِرَ عنه العناية بهذه المسألة، وقد ذكرها في أكثر من كتاب، فذكرها في كتابه [العقد المنظوم]، وذكرها في [شرح التنقيح]، وذكرها في أكثر من موضع في [الفروق]؛ لذلك يقول العراقي في [شرح جمع الجوامع] يقول: {إن القرافي قد شُغِف بهذه المسألة} شغب بها من كثرة إيراده لها؛ ولعل الذي يقصده ابن دقيق العيد بـ{أن أهل العصر كثر عنايتهم بهذه المسألة} لعله يقصد القرافي؛ لأن القرافي كان يكرر الخلاف في هذه المسألة.

ما الذي يقوله القرافي ومن معه؟

القرافي والشيخ تقي الدين وغيرهم، وسأذكر من قال به أيضًا يقولون: {إن عموم الأشخاص لا يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة، وإنما يستلزم أو يقتضي الإطلاق فقط}.

فرقٌ بين الإطلاق وبين العموم:

- **فالعموم**: إذن يدل على أن الحكم ثابتٌ في كل زمانٍ ومكان.

- **وأما الإطلاق**: فإنه لم يقيده بشيء، فلو وُجِد عموم الأشخاص في بعض الأزمنة والأمكنة لكفى، فهو ليس مثبتًا للعموم، ولا نافيًا له، وإنما دل على الإطلاق. وهذا الذي جزم به القرافي، وأيضًا الشيخ تقي الدين في أكثر من موضع من كتبه، فنص عليه في [المسودة]، وذكره أيضًا في [مجموع الفتاوى].

وهذا عند الشيخ يبني على قاعدته: أن العموم في الأشخاص إنما هو من لوازمه الإطلاق في الأزمنة والأمكنة، وعنده دائمًا اللوازم أضعف من الملزوم.

هذه قاعدة دائمًا يذكرها الشيخ ويعمل بها.

قال الشيخ: (**وغيرهما**)؛ أي وغير القرافي والشيخ تقي الدين، وهو أبو العباس بن تيمية، وممن قال به من الحنابلة ابن قاضي الجبل، كما نقله عنه صاحب [التحبير]، والطوفي، وقد رجح الطوفي هذا القول في كتابه [شرح الأربعين]، ولم يذكرها في [شرح مختصر الروضة]، وممن قال به أيضًا من غير الحنابلة الأصفهاني شارح [المحصول].

ما الذي ينبني على هذه المسألة؟

الحقيقة ينبني عليها عدد من المسائل، فعلى سبيل المثال مما خُرِّج على هذه المسألة حديث النبي —صلى الله عليه وسلم: «**إِذَا سَمِعْتُم المُؤَذِّن فَقُولُوا مَثْلمَا يَقُول**».

ذكر ابن رجب: أن الذي يسمع المؤذن وهو في الصلاة هل يجب المؤذن أم لا؟ ذكر أن فيها وجهين، وأنهما مبنيان على هذه القاعدة، هل العموم في الأشخاص يستلزم العموم في الأحوال أم لا؟

مما ينبني على هذه أيضًا، وهذه الخلاف فيها أوضح؛ لأن المخالفين فيها هما القرافي وأبو العباس:

قول النبي –صلى الله عليه وآله وسلم-: «مَنْ أَحيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَه»، فقوله: «مَنْ» اسم موصول بمعنى الذي، وهو يفيد عموم الأشخاص، فكل من أحيا أرضًا ميتةً فهي له، فيدل على العموم، فمن أحيا أرضًا سواءً كان مسلمًا أو كافرًا، ذكرًا أو أنثى فإنه يثبت له الملك بعد ذلك. وهذا المذهب، عموم الأشخاص ثابت.

لكن عموم الأحوال ما هي؟

عموم الأحوال فيما إذا منع الإمام من التملك بالإحياء، فهل يعتبر أم لا؟

ظاهر كلام المتأخرين: أنه لا يعتبر إذن الإمام؛ لتصريحهم به، **وبناءً عليه**: فلو منع فإنه يُمَلَك.

واختار القرافي في كتابه [الإعلام في تمييز الفتوى عن الأحكام]، وابن القيم في [زاد المعاد]، وغالبًا ابن القيم لا يخرج عن خيار شيخه: {أنه إذا منع ولي الأمر من إحياء الموات صح منعه، فلا يُملَك حينئذٍ إلا بإذنه} كما هو العمل عليه الآن في بلاد المسلمين؛ {لأن عموم الأشخاص لا يستلزم عموم الأحوال}.

وقد منع عثمان –رضي الله عنه– من الصيد في النقيع، وحماها لأجل إبل الصدقة، فهذا من باب تقييد المباح، فمثله أيضًا المنع من تملك الأحياء الموات. وهكذا.

أيضًا هناك: هذه المسألة يعني تستطيع أن تخرج عليها فروعًا كثيرةً جدًّا متعلقةً بهذه.

"مسألة: صيغ العموم عند القائلين بها هي: أسماء الشروط"

بدأ المصنف -رَحِمَهُ الله تَعَالَى- في هذه المسألة بذكر صيغ العموم، وصيغ متعددة جدًّا، وقد أُلِّفَت كتبٌ قديمةٌ وحديثةٌ في تعديد صيغ العموم:

- وبعضهم ذكرها على سبيل الإجمال، فأوصلها عددًا أقل من العشرة، ثم تحت كل نوعٍ منها أجزاء.
- ومنهم من فرعها على سبيل التفصيل، فجاوزت المئات.

فالتفريع إنما في الصور، وإن كان يمكن إجمالها لثلاث أو خمس، وبعضهم سبع أقسام، على اختلاف طريقة المقسمين.

بدأ المصنف قوله: (**صيغ العموم عند القائلين بها**) وهم الأئمة الأربعة كما تقدم معنا.

قال: أولًا، بدأ بأولها وهو (**أسماء الشروط**)، وأسماء الشروط سيأتي التمثيل لها بعد قليل في بعض الأمثلة، فكل ما كان من باب الشرط مثل يعني (من، وما)، وسيأتي التمثيل بعد قليل.

"والاستفهام"

قال: (**والاستفهام**) كذلك، وهذه أيضًا ذكرها أغلب الأصوليين من فقهاء أحمد ولم يذكروا فيها خلافًا، وسيأتي الأمثلة.

" كمن فيمن يَعقل".

قال: (**كمن فيمن يعقل**) هذا المثال (**من فيمن يعقل**) يصح أن يكون لأسماء الشرط، ويصح أن يكون لاستفهام،.

فلو أردنا أن نمثل به للشروط: فيمثل له بقول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾[الشورى:٤٠] فهذا تعليق على اسم شرطٍ، **وبناءً عليه**: فإن كل من عفا وأصلح فإنه سيؤتيه الله -عَزَّ وَجَل- الأجر العظيم في الدنيا والآخرة.

كذلك المثال الذي ذكرته لكم قبل قليل: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» وهذا جواب الشرط، فكل من أحيا أرضًا لعموم الأشخاص يدخل فيه الكافر، كما هو مشهور مذهب أحمد: فإن الكافر إذا أحيا أرضًا ملكها، ويدخل فيه الرجل والمرأة، ويدخل فيه الكبير والصغير، وغير ذلك.

التمثيل للاستفهام أيضًا وارد: فلو أن امرأً مثلًا قال: (من يأتي بكذا فله كذا)، أو قال لنسائه: (من فعلت كذا فهي طالق). فهذا يدل على العموم لمن يفعل هذا الفعل.

"وما فيما لا يعقل"

قال: (**وما فيما لا يعقل**)؛ يعني أن لفظة (ما) إنما ترد بما لا يعقل، وهذا أغلب علماء اللغة، وعلماء الأصول على هذا الأمر، وهو التفريق بين (ما ومن) في المستعمل له.

"وفي [الواضح] عن آخرين (ما) لهما في الخبر والاستفهام"

قوله: (**وفي [الواضح]**)؛ أي [الواضح] لابن عقيل، (**عن آخرين**) لأنه هكذا عبر صاحب [الواضح] فقال: {وقال آخرون: بل هي لما يعقل، وما لا يعقل}؛ أي أن (ما) تستعمل لما يعقل، وما لا يعقل، ولم يسمهم، وهذا معنى قوله: (**وفي [الواضح] عن آخرين**)؛ أي عن آخرين من بعض علماء اللغة (ما)؛ أي كلمة (**ما**)، (**لهما**)؛ أي لما يعقل، ولما لا يعقل (**في الخبر والاستفهام**)؛ أي سواءً أُتِيَ بها في الخبر مثل الشرط، أو أُتِيَ بها في الاستفهام.

طبعًا يسمى خبرًا، يسمى شرطًا، يسمى جزاءً، فكل هذه الأمور الثلاثة معناها واحد، (**والاستفهام**) مثلما ذكرت قبل قليل.

"وأَين"

(**أين**) أيضًا تأتي أيضًا للجزاء وهو الخبر، وتأتي أيضًا في الاستفهام كذلك، وهي ترد للعاقل ولغير العاقل.

"وحيثُ للمكان"

(**وحيث**) أيضًا (**للمكان**) فإنها تأتي أيضًا هي وأين لأن كلمة (**للمكان**) أيضًا ترد للأمرين تعود لـ(**أين وحيث**).

"ومتى للزمان"

قال: (**ومتى للزمان**) أيضًا هذه من صيغ العموم سواءً كانت استفهامًا، أو خبرًا، ولكنها في عموم الزمان.

"وأيٌّ للكل"

قال: (**وأيٌّ**) بالتنوين (للكل)، معنى قوله: (**للكل**)؛ أي للزمان والمكان معًا، أيضًا ولما يعقل، ولما لا يعقل.

"وتعم مَن وأَيُّ المضافة إلى الشخص ضميرهما فاعلًا كان أو مفعولًا"

يقول الشيخ: (**وتعم**) بدأ يفصِّل في مسألة العموم، قال: (**وتعم من**)؛ أي صيغة (**مَن**) بفتح الميم وسكون النون، (**وأيٌّ**) المضافة إلى الشخص (**ضميرهما**)؛ أي أن الضمير يكون عامًّا، فتقتضي عموم الضمير (**فاعلًا كان**)؛ أي فاعلًا كان الضمير (**أو مفعولًا**).

مثال أن يكون الضمير فاعلًا فيمن: إذا قال الرجل لزوجاته: (مَنْ خرجت منكن فهي طالق)، فقوله: (خرجت). الضمير هنا فاعل، فيعم الضمير، فهنا يكون فاعلًا.

ويكون مفعولًا: إذا قال الرجل لزوجاته: (من أقمتها فهي طالقٌ) فهنا الضمير مفعولٌ به، فيعم كذلك، وهذا معنى قوله: (**المضاف إلى الشخص ضميرها فاعلًا كان أو مفعولًا**)؛ أي يعم الضمير سواءً كان الضمير فاعلًا أو مفعولًا.

مثال (أي) أيضًا: لو أن رجلًا قال لزوجه: (أيتكن قامت فهي طالقٌ). هذا الضمير يكون فاعلًا، وإذا أردنا أن نجعله مفعولًا (أيُّكُنَّ أقمتها فهي طالقٌ).

"والموصولات"

قوله: (**والموصولات**) هي الأسماء الموصولة، والتعبير بكونها اسمًا أصوب؛ لأن ما ليس اسمًا فإنه لا يدل على العموم.

والأسماء الموصولة متعددة مثل: الذي، والتي، واللذان، واللتان، ومن، وغير ذلك.

والأسماء الموصولة ذكر بعض المتأخرين: {أنها وإن كان اتفاق في الجملة على كونها من صيغ العموم، إلا أن ابن حمدان، وقبله الشيخ الموفق في [الروضة] لم يذكرا الأسماء الموصولة، وعدم ذكرهم لها لا يدل على نفيها}.

أمثلتها كثيرة في الكتاب والسنة: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾[الطلاق:٤]، فكل من يئست من المحيض فإنها تعتد ثلاثة شهور.

"والجموع المعرفة تعريفَ جنسٍ، وقيل: لا تعم، وقيل: تعم فقط مطلقًا"

هذا من صيغ العموم (**الجموع المعرفة**) قوله: (**الجموع**)؛ أي كل صيغة جمعٍ سواءً كانت صيغة مذكر سالم، أو مؤنث سالم، أو جمع تكسير.

وقوله: (**المعرَّفَة**) **التعريف يشمل صورتين:**

- التعريف بـ(ال).
- والتعريف بالإضافة كذلك.

فكلاهما داخلٌ في هذا المعنى.

وقوله: (**تعريف جنسٍ**)؛ لأن التعريف بـ(ال) أحيانًا يكون تعريف عهد، فلو أن رجلًا قال: (الطلاب) وفي ذهنه (طلاب فصله) هذه (ال) عهدية وليست للجنس؛ ولذلك قال: (**تعريف جنسٍ**) فدخلت عليها (ال) الدالة على الجنس.

ذكر المصنف فيها ثلاثة أقوال:

- **القول الأول**: (**أنها تعم مطلقًا**) وهذا هو الأصل، وهو القول الأول الذي أورده المصنف، وهو الذي جزم به أغلب الحنابلة، وغيرهم من علماء اللغة، وهو تبعٌ لعلماء اللغة.
- قال: (**وقيل: لا تعم**)؛ أي أنه لا تدل على العموم. وهذا قول لبعض علماء اللغة.
- قال: (**وقيل: تعم فقط**) في بعض النسخ الخطية (**تعم مطلقًا**)، والصواب: أن نقول: (**إنها تعم فقط**) وليس (تعم مطلقًا).

ومعنى قوله: (**إنها تعم فقط**)؛ يعني أن بعضًا من علماء اللغة قال: {إن هذه الصيغة هي التي تعم دون غيرها من الأدوات.

"قال القاضي وغيره: والتعريف يَصرِفُ الاسمَ إلى ما الإنسان به أعرف، فإن كان معهودًا، فهو به أعرف فينصرف إليه، ولا يكون مجازًا، وإلا انصرف إلى الجنس؛ لأنه به أعرف من أبعاضه. وقاله أبو الخطاب، وقال: لو قيل: يصير الاسم مجازًا بقرينة العهد لجاز، وجزم به غيره"

هذا الكلام الذي أورده المصنف عن القاضي وغيره، ويعني بـ(**غيره**) طبعًا من ذكرهم بعد ذلك أنه أبو الخطاب، وأبو الحسين البصري المعتزلي.

قال: (**والتعريف**) هذا كلام القاضي وغيره في المعنى، وقد نقله من [المسودة].

قال: (**والتعريف**) يعنى الإضافة بـ(ال) ونحوها (**يصرف الاسم**)؛ أي المعرف (**إلى ما الإنسان به أعرف**) فيكون الإنسان يعرفه، (**فإن كان معهودًا له**)؛ أي فإن كان هذا الاسم معهودًا للذي تكلم به معرفًا، قال: (**فهو به أعرف فينصرف إليه**) ولا يفيد حينئذٍ العموم مطلقًا.

قال: (**ولا يكون مجازًا**) وإن لم يُفِد العموم فإنه يبقى حقيقة.

قال: (**وإلا**)؛ أي وإن لم يكن معهودًا، وإنما عرَّفه من غير عهدٍ.

قال: (**وإلا انصرف إلى الجنس**)؛ أي أفاد العموم، فدل على مطلق الجنس.

(**لأنه به أعرف من أبعاضه**)؛ أي لأن اللفظ يكون أعرف بهذه بـ(**الجنس**) (**من أبعاضه**)؛ أي من أجزائه.

وبناءً على ذلك قبل أن ننتقل لكلام أبي الخطاب، نقول: إن الاسم وهو الجمع المعرف بـ(ال) له حالتان –هذا ملخص كلام القاضي–:

- **الحالة الأولى:** أن يكون معهودًا للمتكلم، فحينئذٍ نقول: إن (ال) هذه عهدية نعرف ذلك بأن يكون المتكلم قد تقدم العهد بمعرفته بهذا المتكلم به، حينئذٍ تكون دالةً على المعهود عند المتكلم، وتكون دلالته حقيقية وليست مجازية.

- **الحالة الثانية:** ألا يتقدم –وهي قول القاضي– وإلا ألا يتقدم عهدٌ عند المتكلم، ففي هذه الحالة يعود التعريف للجنس، و(ال) التي عُرِّف بها تكون للجنس، فتعم ولا تكون مجازًا، بل في الحالتين هي حقيقة، إذن المعهود وغير المعهود كلاهما حقيقة.

قال المصنف: (**وقاله أبو الخطاب**)؛ أي في [التمهيد].

(**وقال**) وقوله: (**وقال**)؛ أي وقال أبو الخطاب (**لو قيل: صير الاسم مجازًا بقرينة العهد لجاز**) هذا الكلام الذي نقله عن أبي الخطاب إنما هو إيرادٌ على قوله وقول شيخه؛ لأنه بعدما أورد هذا الإيراد رد عليه، فقال أبو الخاطب: {يجاب عنه}؛ أي عن هذا الإيراد، {إن ذلك إنما يكون على قول من جعل العموم المخصوص مجازًا، وأما من لا يراه مجازًا فليس كذلك.

ثم قال: (**وجزم به غيره**) وتقدم أن المراد بـ(**غيره**) أبو الحسين البصري.

"والجموع المضافة"

قال: ومن صيغ العموم (**الجموع المضافة**)؛ يعني أن صيغة جمعٍ فبدلًا من أن يعرفه بـ(ال) يعرفه بالإضافة، كأن يقول: (غنم فلانٌ) فيشمل جميع غنمه، أو (سيارات فلانٍ) أو (ملابس فلانٍ)، (ومتاع الزوجة) يشمل كل ما تملكه من مالٍ.

"وأسماء التأكيد مثل (كل وأجمعين)"

قول المصنف: (**أسماء التأكيد**) هناك ألفاظ يأتي بها العرب للتأكيد مثَّل لها بـ(**كل، وأجمعين**) وغير ذلك.

والتعبير بـ(**التأكيد**) ذكر ابن مندور في [اللسان]: أن الأصوب أن يقال: أسماء التوكيد بالواو، يقول: إنها أصح من المد الألف (**التأكيد**) بل بـ(التوكيد) تكون أفصح.

وقوله: (**مثل كلٍّ**)؛ يعني سواءً جيء بـ(كل) في ابتداء الكلام، أو تابعةً للمؤكد، ابتداءً للمؤكد، أو تابعةً له.

ابتداءً عندما يقول: (كل من بالبيت).

تابعة: (من في البيت كلهم) وكلاهما تدل على العموم.

(**وأجمعين**) أو أجمعون كلها كذلك، وفي القرآن الكثير منها.

"واسم الجنس المعرَّف تعريفَ جنسٍ"

قوله: (**اسم الجنس**) هو من أسماء وهو يدل على الجمع، وليس من ألفاظ الجمع؛ لأنه لو كان من ألفاظ الجمع لكان له واحدٌ منه، وليس كذلك.

أسماء الجنس إذا عُرِّفت تعريفًا المعرف تعريف جنسًا، إذا عُرِّف تعريف جنس، لا تعريف عهد، مثل (النساء) اسم جنس تدل على الجمع، وليس اسم جمعٍ؛ لأنه ليس لها مفردٌ منها.

عندنا أيضًا (الناس) وهكذا.

"ويعم عند الأكثر الاسم المفردُ المحلَّى بالألف واللام إذا لم يسبق تنكير"

يقول المصنف: (**ويعم عند الأكثر**) المراد بـ(**الأكثر**) أكثر اللغويين والأصوليين، ممن نص عليه القاضي، وأبو البركات، وابن القيم، وغيرهم، ويقابل قول الأكثر قول الجبائي.

واختُلِفَ من الجُبَّائِيُّ الذي خالف في هذه المسألة؟

- فقيل: إنه أبو علي.
- وقيل: إنه ابن أبو هاشم.
- وقيل: إنهما معًا.
- وقد رجح الشيخ تقي الدين: {أن هذا القول إنما هو قول أبي هاشمٍ، وليس قول أبيه أبي علي؛ لأن أبا عليٍّ نُقِل عنه ما يقتضي خلاف ذلك}.

إذن عرفنا من المخالف المقابل للأكثر في هذه المسألة.

قال: (**الاسم المفرد المحلى بالألف واللام**) الاسم المفرد كالإنسان، أو السارق ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾[المائدة:٣٨]، ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾[النور:٢]، (لا يرث القاتل شيئًا) (القاتل). وهكذا.

قال: (**إذا لم يسبق تنكيرٌ**)؛ يعني إذا لم يكن قد سبقه تنكيرٌ، ثم بعد ذلك جيء به محلًّا بالألف واللام، فمن سبقه تنكير فإنه ينصرف إليه.

"والمفردُ المضافُ يعم، كزوجتي وعبدي عند أحمد وأصحابه ومالك، تبعًا لابن عباس، خلافًا للحنفية والشافعية"

هذا يسمى المفرد زوجة، عبد، وهكذا، إذا أضيف الشخص أو لغيره (كزوجة فلان).

قال: (**إنه يعم عند أحمد وأصحابه**) جزم به كثير، نسبته لأحمد جزم به كثير منهم أبو محمد الجوزي وغيره.

قال: (**تبعًا لابن عباس**) وذلك أن ابن عباس جاء عنه أنه سئل فيمن قال: إن زوجتي طالقٌ، وكان له أربع نسوة، فقال ابن عباس -رضي الله عنه-: "**إن الطلاق يقع على الأربع جميعًا**" فحكم بعموم المفرد المضاف.

قال الشيخ: (**خلافًا للحنفية والشافعية**) فإنهم خالفوا في هذه المسألة، وإن كان كثير من المتأخرين من متأخري الشافعية يرون أنها تفيد العموم وفاقًا للقول الأول.

"والنكرة المنفية تعم، وقيل: لا عموم فيها إلا مع مِنْ ظاهرةً أو مقدرةً"

هذه مسألة (**النكرة المنفية**)، النكرة تقابل المعرفة، وهي المعرَّفة، وتقدم معنا.

والمنفية النفي يشمل أمرين: النفي، ويشمل أيضًا النهي؛ لأنهم يقولون: إن النهي صورةٌ من صور النفي، إذ النهي طلب نفي الفعل جزمًا، فدل ذلك على أن النهي يدخل في النفي، وهذا السبب أن المصنف لم يذكر النكرة في سياق النهي.

قوله: (**النكرة المنفية**) معناه أن النكرة في سياق النفي (**تعمُّ**)؛ أي تدل على العموم عموم الأشخاص، وأما النكرة في سياق الإثبات فإنها لا تعم عموم أشخاص، وإنما تعم عموم أوصاف وهو الإطلاق.

وهذه المسألة قيل: إنه لا خلاف فيها، وممن حكى أنه لا خلاف {أن النكرة المنفية تعم} الشيخ تقي الدين.

بيدَ أن المصنف ذكر خلافًا فقال: (**وقيل**) وهذا القول الذي ذكره المصنف -رحمه الله تعالى- نسبه الجُرَّاعِيُّ لأبي البقاء العكبري، ونسبه أيضًا لسيبويه، وأما كلام أبي البقاء العُكْبَرِي فليس صريحًا، وسأذكره بعد قليل عندما نأتي في المثال.

قال: (**وقيل: لا عموم فيها إلا مع مِنْ**)؛ أي لا بد أن يأتي قبلها (مِنْ)، (**ظاهرةً**)؛ أي في اللفظ أو مقدرة. وسأذكر مثالًا بعد قليل بعدما أذكر تحليل هذا القول.

هذا القول قلت لكم قبل قليل: أن الشيخ تقي الدين حكاه اتفاقًا، وأن هذا القول لم يعده، وإنما وجَّه الشيخ تقي الدين ما نُقِل عند أبي البقاء العكبري، وهو من كبار اللغويين، وقد شرح [ديوان المتنبي] له

كتابان: أحدهما في إعراب القرآن، والآخر في إعراب الحديث النبوي، وكلاهما مطبوع، وهو من أصحاب أحمد الكبار –عليه رحمة الله-.

فقد وجه الشيخ تقي الدين كلام أبي البقاء: {بأن النكرة في سياق النفي تدل على العموم ظنًّا، طبعًا إذا لم يكن فيها حرف (مِنْ)، وأما إذا كان فيها حرف (مِنْ) فإنها تدل على العموم قطعًا} إذن فدخول (مِنْ) تدل على قطعية العموم، لا أنها تدل عليه، بل إنها تدل على القطعية.

ولعل هذا أظهر من استخدام أهل اللغة، وهو الأظهر من كلام أبي البقاء العكبري.

قوله: (**ظاهرةً أو مقدرة**) المثال فيها: هو الذي ذكره أبو البقاء في إعراب القرآن المسمى [الإملاء بما منَّ به الرحمن في إعراب القرآن]، فقد ذكر في أوله عند قول الله –عز وجل-: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ**﴾[البقرة:٢]، ﴿**لا رَيْبَ**﴾[البقرة:٢] قال: {إن (رَيْبَ) مبنيٌّ} قال: {وعلة بنائه تضمنه معنى (مِنْ) إذ التقدير (لا مِنْ رَيْب)، واحتيج إلى تقدير (مِنْ)} -شوف- يقول: {واحتيج إلى تقدير (مِنْ) لتدل لا على نفي الجنس} ثم أطال في الكلام في هذه المسألة، وكما ذكرت لك مما يدل على التأكيد، ولا يدل على نفي العموم إذا حُذِفَت (مِنْ).

"والنكرة في سياق الشرط تعم، ذكره أبو البركات وإمام الحرمين. وفي [المغني] ما يقتضي خلافَه"

من صيغ العموم التي أورده المصنف: (**النكرة في سياق الشرط**)؛ بمعنى أنها تأتي في سياق شرطٍ، ولها أمثلة كثيرة في كتاب الله -عَزَّ وَجَل-، ومنها قول الله -عَزَّ وَجَل-، وسيأتي هذا المثال: ﴿**فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾[النساء:٦] وهكذا.

قال: (**ذكره أبو البركات عن المجد في [المسودة]، وإمام الحرمين الجويني في [البرهان]**) وغيرهم.

وممن ذكرها أيضًا ابن القيم، وذكر أمثلةً من كتاب الله -عَزَّ وَجَل- كثيرة تدل عليه.

قول المصنف: (**وفي [المغني] ما يقتضي خلافه**)؛ أي أن الموفق بن قدامة في [المغني] ذكر كلامًا قد يُفهَم منه خلاف ذلك، وأن النكرة في سياق الشرط لا تعم.

والكلام الذي يقصده المؤلف هو ما ذكره الموفق في [المغني]، وتبعه عليه ابن أبي عمر شارح طرحه للمقنع في قول الله -عَزَّ وَجَل-: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾[النساء:٦] فإن هذ الصيغة وهو قوله: ﴿آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ يدل على عموم الرشد، فكل رشدٍ يدل على جواز الدفع له، دفع المال لمن وُجِدَ فيه هذا الرشد؛ لأنها نكرة (رُشْدًا) نكرة في سياق شرطٍ ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[النساء:٦].

لكن الموفق رجح قول ابن عباس: أن المراد بـ(الرشد) الرشد في المال فقط دون ما عداه، ثم علل ذلك بهذا النص فقال: {لأن هذا إثباتٌ في نكرة، ومن كان مصلحًا لماله فقد وُجِدَ منه رشدٌ} فعلله بكونه إثباتٌ في نكرة.

والحقيقة: أن كلام الموفق هو تعليلٌ لكون النكرة في سياق الإثبات، والنكرة في سياق الإثبات —كما ذكرت لكم-: لا تعم، ولعله غفل عن كونها في سياق الشرط الذي يجعلها تدل على العموم، فاحتاجت إلى توجيهٍ آخر غير هذا التوجيه، فتوجيهه ليس صريحًا في ذلك، وإنما تعليله في سياق الإثبات، ولم يقل: في سياق إثبات شرطٍ لكي نقول: إن كلامه صريح، وهذا معنى قوله: **(وفي [المغني] ما يقتضي خلافه)**؛ لأنه محتمل، كلام الموفق محتمل بين حمله على هذه المسألة، أو على غيرها.

"وهل تفيد العمومَ لفظًا أو بطريق التعليل؟ فيه نظر، قاله أبو العباس"

هذه المسألة سهلة جدًّا، يقول الشيخ: **إن النكرة في سياق الشرط هل تدل على العموم من طريق اللغة؛ أي بوضعها، أم تدل عليه بطريق التعليل؛ أي بطريق الاستنباط؟**

وقد ذكرت لكم في أول المسائل:

أن الطرق لمعرفة عموم الجملة أربعة:

- منها: الاستنباط.
- ومنها: اللغة.
- ومنها العرف.
- ومنها: الشرع.

فهنا النزاع عليه دلالةٌ لغويةٌ، أم هي دلالة استنباطية؟

معنى استنباطية: أننا جعلنا الشرط معلقٌ به الحكم، فحيث وُجِدَ الشرط وُجِدَ به الحكم، فيكون من باب التعليل.

وقوله: (**قاله أبو العباس**)؛ يعني ابن تيمية، وقد ذكرها في المسودة.

"أما الجمع المنكر فليس بعامٍ عند الأكثر"

يقول الشيخ: (**أما الجمع المنكَّر**) صيغ الجمع تقدمت معنا: إما أن تكون معرفة، وإما أن تكون منكَّرة.

ومثال الجمع المنكر: إنسانٌ، حيوانٌ، طعامٌ، وهكذا.

قال: (**فليس بعامٍ**)؛ أي لا يدل على العموم (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر أهل العلم ممن جزم به أبو البقاء العكبري أيضًا في [إعرابه]، وقال: {إن عليه المحققين من أهل اللغة يقصد}، وكذلك جزم به كثير من فقهاء الحنابلة.

"وقال الجبائي وبعض الحنفية والشافعية، وذكره في [التمهيد] وجهًا، وابن عقيل والحلواني روايةً: أنه عام. انتهت"

قوله: (**وقال الجبائي وبعض الحنفية والشافعية**) ذكروا ذلك، (**وذكره في [التمهيد]**)؛ يعني يقصد أبا الخطاب، (**وجهًا**)؛ أي وجهًا عن أصحاب أحمد.

وعبارة أبا الخطاب: {ولنا وجهٌ آخر أنه يُحمَل على الاستغراب} وبه قال أبو علي الجبائي، وعن الشافعية كالمذهبين.

وهذا النقل هو الذي أكد به الشيخ تقي الدين: {أن المراد بالجبائي هناك إنما هو أبو هاشم}؛ لأن هنا إذا كان أبا علي يرى أن المنكَّر عام، فمن باب أولى المعرَّف.

قال: (**وابن عقيل**)؛ أي وذكره ابن عقيلٍ أيضًا روايةً عن أحمد؛ لأنه قال: {وعن أحمد}، وعندنا إذا قال: {وعن أحمد} فهي رواية، **والفرق بين الوجه والرواية:**

- أن الرواية عن الإمام.

- والوجه من قول أصحابه مما لم ينص عليه الإمام، وإن كان كثيرٌ من المتقدمين يتساهلون كما قال صاحب [الإنصاف] في المقدمة: {يتساهلون فيسمون وجه رواية}.

قال: (**والحلواني رواية**)؛ أي نقلوها رواية عن أحمد (أنه عامٌّ)؛ أي يدل على العموم.

"وأما (سائر) فقال القاضي عبد الوهاب: ليست للعموم؛ إذ معناها بعض الشيء لا جملته"

هذه المسألة لطيفة جدًّا، وهي يحتاجها كثير ممن يقرأ في كتب الفقهاء، كلمة (**سائر**) هذه قبل أن نذكر هل هي عامة أم لا؟ يقولون، طبعًا هناك فن أُلِّف يسمونه [إصلاح غلط الضعفاء من الفقهاء] أظن ابن بري صاحب [الحاشية] اسم كتابه [إصلاح غلط الضعفاء من الفقهاء] -نسيت- كتاب صغير طُبِعَ طبعتين.

أُلِّفت كتب كثيرة في استخدامات الفقهاء لألفاظ، واستخدامهم ليس بالصحيح، من هذه الألفاظ التي عيبت على الفقهاء كلمة (**سائر**)، وذلك أن الفقهاء كثيرًا ما يستخدمون كلمة (**سائر**) بمعنى جميع، أو عموم، ولكن أغلب اللغويين لا يستخدمونها بهذا المعنى، وإنما يستخدمونها بمعنى (باقي).

وقد أورد المصنف -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- هذين المعنيين في كلامه:

فذكر أولًا: فقال: (**القاضي عبد الوهاب**) يعني ابن نصر التغلبي المالكي الشيخ المعروف (**ليست للعموم، إذ معناها بعض الشيء لا جملته**) هذا هو المعنى الأول للفظ (**سائر**)، وهذا المعنى بمعنى الباقي، استخدام الـ(**سائر**) بمعنى الباقي، وهذا الاستعمال هو المشهور في كتب اللغة حتى قال في [القاموس]: {السائر هو الباقي لا الجميع كما توهمه جماعة}.

وذكر الزبيدي في شرحه [تاج العروس]: {أن جمهور أهل اللغة وأرباب الاشتقاق أنه بمعنى الباقي، ولا نزاع بينهم فيه}؛ أي بمعنى هذا الاستخدام.

قال: {وهو مشتقٌّ من السُّؤْرِ وهو البقية} هذا المعنى الأول.

المعنى الثاني.

"وفي [الصحاح] وغيرها: هي لجملة الشيء فتكون عامةً"

هذا هو الاستعمال الثاني لكلمة (**سائر**) وهو المشهور في كتب الفقه: فإنهم كثيرًا ما يستخدمون (سائر) بمعنى جميع الشيء، وقد ذكر بعض الحنابلة: {أنه موجودٌ كثير في كلام الخرقي، وفي كلام الموفق في كتبهم الفقهية} ذكر ذلك المرداوي.

وهذا الاستعمال نسبه المصنف للصَّحَاحِ.

وهنا فائدة لغوية: وهو أن هذا الكتاب كتاب [الجوهري] كثيرٌ من الإخوان ينطقه بكسر الصاد [الصِّحَاح] ويقولون: إن هذا النطق غير صحيح، **والصواب أن تقول:** [الصَّحاح].

وأحد اللغويين المعاصرين وهو الشيخ محمود الطناحي -عليه رحمة الله- كان ينقل عن مشايخه الأزهريين أنهم كانوا يقولون: {لا تكسر [الصَّحَاحَ] فيكون باب الطِّباق} الصَّحاح اللي هي أصحاح الذهب لا تكسرها الكسر الحقيقي.

والمعنى الثاني المعنوي: لا تكسرها بأن تكسر الصاد فتقول: [الصِّحاح] **وإنما الصواب أن تقول:** [الصَّحَاح] للجوهري.

وأظن تكلمت مرةً في أحد الدروس عناية الفقهاء بهذا الكتاب بالخصوص، وما سببه.

إذن يقول المصنف: (**وفي [الصَّحاحِ]**)؛ أي وفي كتاب [الصَّحاح] للجوهري (**وغيرها**)؛ أي وغيرها من كتب اللغة، وممن قال به الجواليقي؛ أي قال بذلك.

وذكر الزبيدي أنه: {قد حققه ابن بُرِّي في حواشيه، وأنه قد أنشد عليها شواهد كثيرة، وأدلة ظاهرة}. قال -يعني الزبيدي-: {وانتصر له الشيخ النووي في مواضع من مصنفاته، وسبقه إمام العربية أبي عليٍّ الفارسي، ونقله بعضٌ عن تلميذه ابن جنِّي}، فهؤلاء قالوا: (**هي لجملة الشيء، فتكون عامة**) إذن هذه فقط فائدة لغوية جيدة في اللغة.

"ومعيار العموم: الاستثناء"

قول المصنف: (**ومعيار العموم الاستثناء**) هذه مسألة مفيدة، وهو أنه يُستدل على عموم اللفظ بقبوله الاستثناء منه، وذلك أن الاستثناء: هو إخراجٌ لما ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه.

وبناءً عليه: فحيث دخل على لفظٍ استثناء، فإنه يدل على العموم، وهذا عبارة المصنف (**ومعيار العموم الاستثناء**).

لكن استثنى من هذه القاعدة أمران:

- **الأمر الأول**: الأعداد، فإن الأعداد يدخلها الاستثناء وليست عامة، فتقول: (عشرةٌ إلا اثنين) إذن فالأعداد مستثناة.

- **وزاد بعضهم أمرًا آخر**: أنه بشرط أن يكون مما لا حصر فيه، فما كان محصورًا، فإنه لا يدخل في هذه القاعدة.

"مسألة: أبنية الجمع لثلاثةٍ حقيقة عند الأكثر".

هذه المسألة لعلنا نختم بها في مسألة أقل الجمع:

هذه المسألة لا بد أن نبدأ أولًا في بيان محل الخلاف فيها؛ لأن كثيرًا من الناس قد يستدل على أحد الأقوال في هذه المسألة بما ليس من محل الخلاف، أو يستدل بهذه المسألة على ما ليس منها كما سيأتي بعد قليل عندما نحدد محل الخلاف.

نقول: **إن هذه المسألة يخرج عنها أربع صور شبيهة بها:**

- **أول صورة**: أننا نقول: إن لفظ (جَمَعَ أو جمعٌ) وهو (الجيم والميم والعين) ليست داخلة في الخلاف في هذه المسألة، وليست من محل النزاع، فكل ما اشتُقَّ من هذا الأصل (الجيم، والميم، والعين) من باب الإخبار عنه، فليس داخلًا معنا؛ لأنه داخلٌ من باب الاجتماع، وهو ضم الشيء إلى الشيء، فقد يكونا الاثنين، وقد يكونان أكثر من ذلك.
- **الأمر الثاني**: أن كل ما كان من باب ضمير المتكلم كـ(نحن، وإنا)، أو كان متصلًا كـ(فعلنا، وذهبنا) فليس داخلًا؛ لأنه يدل على المتكلم أو المتكلمين، ولا يدخل معنا في هذه المسألة.
- **الأمر الثالث**: قالوا: كل ما كان في الإنسان منه شيءٌ واحد، فيكون جمعه مجازًا، مثل قول الله —عز وجلا-: ﴿**فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**﴾[التحريم:٤]، وإنما في الإنسان قلبٌ واحد، فدلالة

العرف، ودلالة الحال تدل على أنه لا نقول: إنه لا بد أن يكون في المرء قلبان أو ثلاثة، وهو أقل الجمع.

- **الأمر الرابع**: وهذه أيضًا نبه لها بعض محققي مذهب أحمد، ومنهم المؤلف في [القواعد] وهو اللفظ (الجماعة) فكل ما أُطلِق من لفظ الجماعة هل يكون داخلًا في لفظ الجمع أم لا؟

ذكر المؤلف أن فيها خلافًا على قولين وهو خارجٌ عن النزاع، وأن هذا الخلاف محله في غير الصلاة، فإن الصلاة قد ورد فيها حديثٌ إن ثبت حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن (اثنين فأكثر جماعة). فهنا الجماعة غير الجمع ألفاظ الجمع.

إذن محل الخلاف: هو ما أورده المصنف في أول كلمة، فقال: (**أبنية الجمع**) هذا هو محل الخلاف (**أبنية الجمع**)؛ أي صيغ الجمع، كل صيغةٍ من صيغ الجمع، وهي صيغ كثيرة جدًّا ومتعددة، فقد تكون مذكرًا سالمِا، وقد تكون مؤنثًا سالمِا، وقد تكون تكسيرًا، وقد أحصى بعض الباحثين ما أورده سيبويه في كتاب من صيغ الجمع، فجاوزت الأربعين صيغة أوردها سيبويه في كتابه المعروف.

إذن فمحل الخلاف إنما هو في أبنية الجمع فقط.

ويُلحق بأبنية الجمع أمران:

- ضمائر المخاطب.
- وضمائر الغيب.

هي الملحقة بأبنية الجمع.

يقول المصنف –رحمه الله تعالى-: (**أبنية الجمع**)؛ أي ومثلها ضمائر الخطاب والغيبَ دون ما سبق مما ذكرته لك قبل قليل (**لثلاثةٍ حقيقةً عند الأكثر**)؛ أي لا بد أن تدل على ثلاثة وهو أقل الجمع.

وقوله: (**عند الأكثر**)؛ أي عند أكثر العلماء، جزم به كثير من أهل العلم منهم من أصحاب أحمد القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل في كتبهم الثلاثة، بل ذكروا أن: {أحمد قد نص عليه في رواية حنبل وصالح}.

ثم ذكر القول الثاني فقال.

"وحكي عن المالكية وابن داود وبعض الشافعية والنحاةِ لاثنين حقيقة"

قوله: (**وحُكِي عن المالكية**) الذي في كتاب ابن عقيل، وقبله القاضي، والمؤلف بعد ذلك في [القواعد] ليس مطلق المالكية، وإنما عبد الملك بن ماجشون فقط، والمراد بـ(**ابن داود**)؛ أي ابن داود الطائي الظاهري.

وقوله: (**وبعض الشافعية**) من هؤلاء الشافية أبو إسحاق الإسفراييني، والغزالي، وغيرهما.

وقوله: (**والنحاة**) من النحاة الذين قالوا بهذا القول نفطويه اللغوي المعروف، أو نقول: نفْطُويَه بنطق أهل الحديث، وعلي بن عيسى النحوي.

قال: (**لاثنين حقيقةً**)؛ أي أن أقل ما يصدق عليه هو اثنان حقيقة، فلا بد أن يصدق على اثنين.

"وعلى الأول هل يصح في الاثنين والواحد مجازًا؟ فيه أقوال ثالثها: يصح في الاثنين لا الواحد"

قوله: (**وعلى الأول**)؛ أي وعلى القول الأول أنه حقيقةٌ في الثلاثة (**هل يصح في الاثنين والواحد مجازا؟**)؛ أي **هل يصح أن يأتي بجمعٍ ويقصد به اثنان، أو يؤتى بجمعٍ ويقصد به واحد مجازًا؟**

قال: فيه أقوال ثلاثة أطلقها المصنف؛ لأن المصنف قال: (**فيه أقوالٌ ثالثها**) وهذه من صيغ الإطلاق، لكن لو قال: فيه أقوالٌ أصحها) فهذا من باب فهذا من باب الترجيح.

وتعبيره بـ(ثالثها) ولم يذكر الأول والثاني؛ لأن العقل يدل عليها:

- **فالأول من الأقوال الثلاثة**: أنه يصح في الواحد والاثنين، ويكون مجازًا، وهذا الذي جزم به ابن مفلح وغيره.
- **والقول الثاني**: أنه لا يصح في الاثنين والواحد لا يصح أن يطلق الجمع على الاثنين والواحد مطلقًا.
- **والقول الثالث**: ما أورده المصنف: أنه يصح في الاثنين مجازًا، ولا يصح في الواحد.

من أمثلته يعني ورود الجمع ويراد به الاثنين: ما جاء في حجب الأم من الثلث إلى السدس، فإنه أُرِيد به اثنان.

نقف عند هذه المسألة، نكمل بمشيئة الله -عز وجل- الدرس القادم.

أسأل الله -عز وجل- للجميع التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

الأسئلة

س/ هذا أخونا يقول: ما حكم البيع بالبطاقة الائتمانية (الفيزا)؟

ج/ هذه البطاقات الائتمانية بأي اسمٍ لها، وهي شركات متعددة، نأخذ فكرتها بسرعة، ثم أتكلم عن حكمها:

فكرتها بسرعة: هي أن الشخص يشتري بالدين، فتقوم الجهة المصدرة للبطاقة بإعطاء دين للشخص الذي يقوم بالشراء بها.

وكيف يكون ذلك الدين؟

غالبًا هذه البطاقة يكون فيها طرفان يصدرانها البنك، والشركة الأم، وغالب هذه الشركات تكون في أمريكا، أغلب الشركات الائتمانية في أمريكا؛ لأن أغلب ليست السوق المالية، وإنما نقول: أغلب التحويلات، وإدارة الأموال إنما هي هناك مركزيتها، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بها.

ما الذي يقوم به البنك؟ وما الذي يقوم به الشركات؟

يعطونك حسابًا مكشوفًا، معنى مكشوف: يعني صِفْر، ولك أن تسحب إلى الناقص، فيكون بالسالب، فتشتري به، وتختلف صيغة العقد من شخصٍ إلى آخر، ومن بنكٍ إلى آخر.

فالشركة الائتمانية تقوم بأمرين:

- تقوم بالضمان للبنك، أنك إذا لم تسدد هي تسدد عنك.

- وفي نفس الوقت أن ملاءتها وقوتها وشهرة ضمانها تجعل البطاقات هي مقبولة في العالم جميعًا، بينما البنك الذي يكون في السعودية قد لا يُقبَل في مصر، والذي في مصر لا يُقبَل في السودان، والذي في السودان لا يقبل في أثيوبيا مثلًا، ولكن لما كانت شركة كبيرة جدًّا وجود شعارها وضمانها تجعل القوة لهذه البطاقات المصدرة.

كيف يستخدمها الناس؟

الناس يستخدمونها بأحد استخدامين فقط لا يوجد غيرهما:

- إما أن يشتروا سلعًا، إما عن طريق النت وهو الأغلب الآن عند الناس.
- أو عن طريق نقاط البيع، تذهب إلى محل تجاري وتشتري سلعًا، وتحاسب بها.
- أو تكون خدمات مثل تذهب إلى تأجير سيارة أو فندق، ويعطيك خدمة في مقابل هذا الثمن.

الاستخدام الثاني لها: أن الناس يسحبون بها نقد عن طريق هذه الصرافات، فيعاملها كما لو كانت بطاقة حسابه الجاري، فيذهب إلى الصراف ويسحب مئةً مع أنه لا يملك المئة، أو ربما في هذا البنك ليست عنده مئة، وربما عنده مئة في غيرها.

إذن فالاستخدام نوعان لا يوجد غيرهما:

- إما السحب النقدي.
- وإما الشراء عن طريق نقاط البيع.

ما الحكم في الاثنين؟

نقول: إن كل واحدٍ منهما حكم مختلفٌ عن الثاني:

نبدأ بالأول وهو الشراء عن طريق نقاط البيع:

الشراء عن طريق نقاط البيع نقول: يجوز في أحوالٍ دون أحوال، وذلك أن العقود تختلف من بنكٍ إلى بنك، فالطريقة التي لا تجوز:

أولًا: إذا كانت الطريقة التقليدية، يسمونها التقليدية الموجودة في أغلب دول العالم، بل في كل دول العالم، وهو أنك تعقد العقد مع البنك المصدر، أو الشركة المصدرة للبطاقات، ثم بعد ذلك يتفق معك أن تشترى سلعة، وتعطى فترة إمهال، وليكن شهر، بعد الشهر تحسب عليك فائدة تراكمية، كل شهر خمسة، ثلاثة، اثنين، حسب ما يكون بالاتفاق مع البنك. هذا التعامل بهذه الطريقة حرام لا يجوز سواءً

سددت قبول حلول الفائدة، أو بعد حلول الفائدة، في كلا الأمرين حرام؛ لأن "**النبي –صلى الله عليه وسلم– لعن آكل الربا، وموكله، وكاتبه**" ومجرد شرائك بهذه البطاقة بهذه الطريقة كتابةٌ للربا فلا يجوز.

الحالة الثانية: تفعلها بعض البنوك، ويزعمون أنها طريقة شرعية، وهي لا تجوز كذلك، أنهم يقولون: إن تأخرت عن السداد بعد شهرٍ قلبناها عليك تورُّق، مع أنك لم تشترِ، ولم تبع، ولا تدري ما المشترى، وكيف بيع، وليس لك رغبة فيه، بل ربما تقول: لا أريده، ومع ذلك يقلبونها؛ لكي تكون الألف التي اشتريت بها بعد شهرٍ ألفًا ومئة، إذن فما يسمونه بقلبها وهو موجود في بعض البنوك ويدعون أنها صيغة شرعية، لا أشك أنها محرمة.

ما المباح؟

نقول: المباح في الشراء من نقاط البيع الصور التالية:

أولًا: أن تكون البطاقة مسبقة الدفع. هناك بطاقات تستخدمها مرة واحدة وتكسرها، وهذه ينصحون بها في الشراء من النت؛ لكيلا يُكْشَف رقمك.

الحالة الثانية: أن تكون بطاقةً عادية ولكن تغطيها قبل استعمالها، تذهب لهذا الحساب المكشوف الذي هو بالصفر، تجعل فيها ألفًا، ثم تشتري بألف، فالأمر فيها سهل.

إذن هذه الصيغة الأولى أن تكون ماذا؟ مسبقة الدفع إن صح التعبير إلحاقًا بمسبقة الدفع الخاصة بالجوالات، أخذنا مصطلحه.

الحالة الثانية وهذه نادرة، لكن قد تفعل مع بعض الأشخاص: أن بعض البنوك تعطي بعض الأشخاص بطاقات ائتمانية يقترضون بها من غير احتساب فائدةٍ عليهم، يفعلها بعض البنوك، لكن لا يفعلونها لجميع الأشخاص، يفعلونها لرجل يحول راتبه بصفةٍ دائمة؛ يعني لهم معايير معينة لبعض الأشخاص، لكن إن وُجِدَت وهي موجودة، فإنها في هذه الحالة تجوز.

والذي يظهر: أن غير هاتين الصورتين لا يجوز التعامل بنقاط البيع.

في صورة ثالثة تجوز نسيتها، الآن ذكرتها وهو:

إذا ما ربط حساب البطاقة الائتمان بحسابه الجاري، **لكن بثلاثة شروط:**

- **الشرط الأول**: أن يكون الربط بحيث يكون السداد قبل حلول الأجل الذي فيه الفائدة الربوية.

- **الشرط الثاني**: أن يكون الربط بالسداد مئة بالمئة؛ أن البنك يقول: كم تريد؟ تسدد خمسين في كل شهر أم مئة بالمئة؟ فتقول: مئة بالمئة

- **الشرط الثالث**: أن تنظر في ملاءتك، فأن تعرف أن راتبك خمسة آلاف، فما تشتري في هذا الشهر بعشرة، فتجعل الحد الائتماني للبطاقة منخفضًا قريبًا جدًّا من راتبك الذي تستطيع سداده؛ لأنك قد تشتري أكثر من راتبك، فتكون حدها الائتماني منتفع، فحينئذ تعجز عن سداده، فتقع في الربا، وحينئذٍ يكون الإشكال.

إذن الربط يكون عن طريق البنك، إما عن طريق الموقع، أو تذهب للفرع وهم يربطونها مباشرة.

هذه ثلاثة صور هي التي تجوز، وما عداها لا يجوز.

نرجع للاستخدام الثاني وهو السحب عن طريق أجهزة الصراف، يسمونها ATM هذه:

نقول: إن السحب منها لا يجوز إلا في حالةٍ واحدةٍ فقط، وما عداها لا يجوز، وهو إذا كانت مغطاةً، غير المغطى لا يجوز حتى لو كان لا يحسب عليك فائدة، وفي الحقيقة تحسب عليك أجرة السحب، بعض البنوك يقولون: نأخذ خمسة وثلاثين، أو خمسة وعشرين ريال مبلغًا مقطوعًا بدلًا من الفائدة على كل مبلغٍ يُسحب، فنقول: لا يجوز، لا فرق بين أن تؤخذ منك نسبة من المبلغ، وبين أن يؤخذ منك مبلغٌ مقطوع، فالنتيجة فيهما سواء.

وبناءً عليه: فإذا أخذت بطاقةً فاحرص على ألا تسحب منها من نقاط البيع إلا أن تكون مغطاةً، فالأمر فيها يقبل الاجتهاد.

هذا ملخص الكلام في حكم البيع بالبطاقات.

فيه: يعني هل يشترى بها الذهب؟

مجمع الفقه كان يقول: لا، ثم أفتوا بعدها بالجواز.

س/ أخونا يقول: هل يصح قول (استغفر الله وأتوب إليه) ذِكرًا لِدبر الصلاة المكتوبة؟

ج/ ما أدري أيش معنى ذكرًا، لكن العلماء يقولون: إن حديث ثوبان وغيره «اسْتَغْفِر اللهَ، اسْتَغْفِر اللهَ، اسْتَغْفِر اللهَ، اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَام، وَمِنْكَ السَّلَام، تَبَارَكْتَ يَا ذَا الجَلَالِ وَالإِكْرَام» يقولون: هذا في المكتوبة فقط، وأما النافلة فليس هذا الدعاء محلًّا لها، وإنما هو يقال بعد الفريضة، فإن كان يقصد المكتوبة يجوز ذلك، وإن كان يقصد زيادة «وَأَتُوبُ إِلَيْه» ما أعرفها، موجودة في بعض الألفاظ، لكن لو قالها من غير تعبد قد يقال الأمر سهل.

س/ ما حكم السجود على الكرسي الذي له طاولة للسجود؟

ج/ هم يقولون: إن السجود على هذه الطاولة ليس مشروعًا، ويستدلون على ذلك بحديثٍ رواه البيهقي **"أن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- زار جابر بن عبد الله لما وُعِكَ، فكان جابر بن عبد الله يجعل وسادة يسجد عليها"**؛ لأنه لا يستطيع الهوي(٢:٣٠:١) للسجود، **"فكان مع النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قضيب"؛ يعني عصا، "فأبعد الوسادة وقال له:** «أَوْمِئ»" وهذه مبنية على أن الفعل إذا سقط سقطت جميع هيئاته، فحيث سقط السجود، فلا يلزمك أن تضع الأعظم السبعة على ما جاور الأرض أو بعضها، حتى لو وضع اليدين ليس بلازم عندهم.

س/ يقول: أشكل عليَّ ما ذكره الفقهاء: أن من تيقن طهارة، وغلب على ظنه الحدث، فيبقى على طهارته، أليس الظن غالب معتبر؟

ج/ نقول: إن من القواعد المشكلة، وقلت: **إنها مشكلة لِمَ؟**

ذكرها ابن اللحام، ابن اللحام ذكر في [القواعد الأصولية] -يعني ما قال: مشكلة، نحو مشكلة- قال:إن تطبيقها يحتاج إلى تدقيق.

متى يقدم الأصل وهو اليقين؟ ومتى يقدم الظن؟ أعني بالظن غالبه.

وعلى العموم، فما ذكره فقهاؤنا: {أنه يُقدَّم اليقين حيث وجد أصل يبنى عليه، وإنما يعمل بالظن}. هذه من القواعد التي ذكروها، وإن كانت ليست مطردة عمومًا، {وإنما يعمل بالظن حيث لا أصل}.

وفي المسألة التي ذكرها أخونا هناك أصل متيقن، وهو متيقنٌ الطهارة، فحيث غلب على ظنه الحدث لا يلتفت للظن، فلا يُنقل عن اليقين إلا بيقين، والظن الغالب معتبر، إذن لم يوجد أصلٌ يثبت به.

س/ يقول: ما هي ثمرة المعرفة بأن كذا حقيقة أو مجاز؟

ج/ تكلمنا عنها أكثر من مرة، وأن ثمرتها في تعظيم النص، حيث قيل: إنه حقيقة، **وبناءً عليه**: فإن هذا دلالة اللفظ الصريحة عليه.

ونحن نقول: طريقة المحدثين أنهم يحملون غالب الألفاظ على الحقائق حيث قيل بالمجازات.

وأما أهل التأويل: فإنهم لما أثبتوا المجاز جعلوا أغلب في الكلام مجاز، والحقيقة قليل. وهذا مخالفٌ للمعاني العامة لكلام العرب، والمعاني العامة كذلك في كلام الشارع، فالأصل في كلام الشارع الحقيقة.

ولما تكلم ابن القيم -رَحِمَه الله تَعَالَى- في [الصواعق المرسلة] على الطواغيت التي بنى عليها أهل البدع اعتقادهم ذكر أن من هذه الطواغيت القول بالمجاز، فأصبح القول بالمجاز يجعلونه شماعةً يعلقون عليه كل ما يريدون من نفيه من الأحكام.

ولكن نقول: الأصل الحقيقة، وما ادعيتم به أنه مجاز ليس مجاز، بل هو حقيقة، فإنه يبقى على حقيقته ولا يكون مجازًا، وهذا مثمر ثمرة كبيرة جدًّا، ووجه كون هذه الثمرة أننا ضيقنا استخدام المجاز وجعلناه خلاف الأصل، وهذا هو الاستعمال الصحيح الذي عليه علماء الأثر، حيث قيل: بالمجاز، من لم يقل بالمجاز فالنتيجة قد تكون خلافًا لفظيًّا من جهة أنه يجعل دلالة اللفظ على معانيه كدلالة العام على أفراده، وحيث نُفِيَ بعض معانيه، تكون كالتخصيص له.

ولذلك نحن نقول: إنه يبقى حقيقة، إن العام حقيقة وإن خُصِّصت منه بعض أفراده.

نقف عند هذا الحد، نكمل إن شاء الله الأسبوع القادم، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

